

XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

# Sujeto, alma y ego en el tratado de las pasiones de Descartes.

Doppelgatz, Angel.

Cita:

Doppelgatz, Angel (2023). *Sujeto, alma y ego en el tratado de las pasiones de Descartes*. XV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXX Jornadas de Investigación. XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. V Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional V Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-009/176>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ebes/1S1>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# SUJETO, ALMA Y EGO EN EL TRATADO DE LAS PASIONES DE DESCARTES

Doppelgatz, Angel

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

## RESUMEN

En el marco de un programa que historiza la historia misma de la psicología, partimos de problematizar la “pasión” de René Descartes, focalizando en el pasaje de un sujeto del pensar a un individuo humano de pasiones. Articulamos el problema con la propuesta actualizada de Alain de Libera quien, en *La invención del sujeto moderno* (2020), sitúa en el sistema cartesiano una identificación entre el subiectum y el ego que rompe con la noción agustiniana de alma, elaborada desde un lenguaje ajeno al de la subjetividad. ¿Cómo se continúa de hecho esta maniobra conceptual de Descartes en su abordaje de las pasiones? Concluimos que, para llegar a la certeza subjetiva de la metafísica cartesiana, se necesita producir un sujeto de imputación, un sujeto moral. Debe producirse una auto-atribución de predicados en primera persona, es decir un yo-agente que intuye que es él mismo el sujeto de sus actos. Sólo allí cobra pleno sentido la atribución-imputación de estados psíquicos (ya sean pensamientos-voluntades o pensamientos-pasiones) a un alma-sujeto-ego. De ello se desprende que el pensamiento de Descartes constituye un sistema filosófico de relevancia para una historia de la psicología.

## Palabras clave

Descartes - Alma - Ego - Pasión - Sujeto - Ética - Historia

## ABSTRACT

SUBJECT, SOUL AND EGO IN DESCARTES' TREATISE OF THE PASSIONS

Within the framework of a program that historicizes the history of psychology itself, we start by problematizing the “passion” of René Descartes, focusing on the passage from a subject of thought to a human individual of passions. We articulate the problem with the updated proposal of Alain de Libera who, in *The invention of the modern subject* (2020), places in the Cartesian system an identification between the subiectum and the ego that breaks with the Augustinian notion of soul, elaborated from a language foreign to the terms of subjectivity. How can Descartes's conceptual maneuver actually be continued in his approach to the passions? We conclude that, in order to reach the subjective certainty of Cartesian metaphysics, it is necessary to produce a subject of imputation, a moral subject. There must be a self-attribution of predicates in the first person, that is, an I-agent

who intuits that he himself is the subject of his acts. Only there the attribution-imputation of psychic states (whether thoughts-wills or thoughts-passions) to a soul-subject-ego does make full sense. From this it follows that Descartes' thought constitutes a relevant philosophical system for a history of psychology.

## Keywords

Descartes - Soul - Ego - Passion - Subject - Ethics - History

## 0. Delineando un problema

El Renacimiento es una época marcada por la centralidad que cobra el sujeto humano como valor supremo y fundamentalmente por su capacidad racional, en oposición a todo principio de autoridad. La pregunta que vive un resurgimiento en este contexto es la pregunta por el conocimiento y por la verdad.

El proyecto de René Descartes (1596-1650) es conocido como una suerte de segundo nacimiento de la filosofía y se sostiene en la experiencia del yo (*ego*), fundamento para una nueva filosofía que rompe con la tradición escolástica. No obstante, es de esa tradición de donde proviene buena parte de la formación de Descartes. Se formó con jesuitas en La Flèche, bajo una educación basada en versiones ampliadas y manipuladas de la filosofía antigua (Platón y Aristóteles fundamentalmente) con miras a sostener una Verdad cristiana incuestionable: la de un Dios creador capaz de habitar al hombre como un continente pasivo. El objetivo de Descartes es una ciencia única en torno a un método único: la matemática universal (*mathesis universalis*). Intuición y deducción guiadas por el método engendran con seguridad el sistema del saber cuyo núcleo es la noción de orden. Esta noción proviene de la renovación que Petrus Ramus (1515-1572) imprime en el concepto de método (Florez Miguel, 2011) concebido, no como camino, sino como actividad del espíritu. El camino que Descartes escogerá es el analítico-sintético.

El gesto cartesiano apunta hacia una ética del sujeto no sólo pasivo-paciente sino también agente, fundamentada primero en una metafísica necesaria para acceder al saber (la del *cogito*) y luego, en una antropología que concibe al hombre como compuesto de dos sustancias: el alma o espíritu y el cuerpo. Esta unidad es la que debe ser experimentada para acceder a una primera verdad, evidencia o intuición que es soporte de certeza: la del *cogito* y el *ego*.

## 1. Nacimiento del sujeto

En su madurez, en *El discurso del método*, Descartes (1637) llega a trazar el primer principio de su metafísica: el *cogito*, del que deduce la existencia del alma. El conocimiento del propio entendimiento será un conocimiento primero, cierto y universal. Aquí se introduce la subjetividad pero no desde un costado psicológico sino desde un punto de vista metafísico: la subjetividad como *hypokeimenon*, sustrato necesario para el objeto del saber, identificada con el yo (*ego*).

El yo es alma o espíritu como espacio trascendental donde se produce el sentimiento de sí, pero la experiencia originaria del *cogito* es su fundamento. La noción del alma o espíritu en Descartes es localizable a la luz de su teoría de la intuición y de la concepción ya que el alma, eje de la experiencia metafísica del yo, implica que ella debe concebirse a sí misma, acceder al conocimiento de sí.

Ahora bien, el hombre no es sustancia, sino compuesto de sustancias en el que alma y cuerpo se presentan como una ambigüedad constituyente de la existencia que se da por simple intuición y evidencia.

Luego, la veracidad de Dios será también garante de esta existencia, además de fundamento para la física. La física se sostiene por la metáfora central de la máquina. El mecanicismo cartesiano es solidario al uso que hace de otra noción que es la de hipótesis: la hipótesis es una fábula que permite explicar los efectos y productos del mundo, y no sus causas a las que no podemos acceder en tanto humanos.

Pero Alain de Libera se pregunta ¿cómo se llega a un “sujeto del pensar y del querer” (2020, p. 5) y, agregamos nosotros, condición necesaria de la emergencia, ya en el siglo XIX, de un conocimiento científico-psicológico? De Libera sostiene que para llegar a la certeza subjetiva cartesiana, se necesita pasar a un sujeto de imputación, un sujeto moral: realizar el paso de un *qué* a un *quién*. ya que es necesaria la capacidad de una auto-atribución de predicados en primera persona, un yo agente que intuya que es él mismo el sujeto de sus actos.

Cabe mencionar que existen críticas precisamente a esa auto-atribución del pensamiento: Brentano, Husserl e incluso Lacan sancionan allí el paso que da Descartes del “eso piensa” al “yo pienso”, que consideran injustificado. Nietzsche, por ejemplo, sostiene en la invención del sujeto cartesiano, la necesidad de un postulado lógico-metafísico y del silogismo del gramático (“todo pensamiento requiere de un pensante, todo pensamiento requiere de un sujeto, todo pensamiento requiere un pensante que es un sujeto, todo pensamiento requiere un sujeto que es su pensante”) tal como lo plantea de Libera (2020, pp-112-113). El medievalista agrega que es necesario recordar que esta articulación cartesiana dista de ser novedosa en la historia y puede ser reconducida en una arqueología y genealogía a la filosofía medieval, cuestión en la que no profundizaremos. No obstante, sólo en esa articulación cobra pleno sentido la atribución-imputación de estados psíquicos (ya sean pensamientos-voluntades

o pensamientos-pasiones) a un sujeto-*ego*-alma.

## 2. El hombre de pasiones

Entrando a una antropología cartesiana, la física no explica al hombre que, en tanto máquina sintiente, se constituye como sujeto del pensar y del sentir, un yo cuya esencia es la autoafección. El hombre del pensamiento y el hombre de las pasiones son el mismo, hay una unidad del compuesto. El *Tratado de las pasiones* (1649) por lo tanto, concreta el gesto cartesiano de unificar un sujeto del pensar y del sentir, ya que la pasión se produce en la juntura constituida tanto por su engendramiento en el alma como por el lugar de causación que tiene el cuerpo. Las pasiones se refieren al alma misma y precisamente por la vía pasional el alma tiene una experiencia de sí. La pasión tiene entonces un lugar central, en principio por contar con la característica de la universalidad y luego, porque en ella se da la experiencia unitaria del hombre, compuesto de dos sustancias, que cuenta con esta capacidad *patética*. A continuación lo desarrollamos con una lectura atenta al *Tratado*...

La primera consideración del autor es que al hablar de pasiones, hay dos sujetos en cuestión: El cuerpo y el alma. Pero esta distinción es nominal, dado que intuitivamente el sujeto tiene un acceso a su existencia indivisa-individual. No obstante, en los primeros artículos construye un esquema dual en el que lo que es acción de un agente es pasión de un paciente; y que lo que es acción del cuerpo (agente) será pasión del alma (paciente). Este *pathos* del alma, no debe entenderse tanto como padecer, sino como dando cuenta de un orden de pasividad del alma frente a la acción de un agente que es el cuerpo. Pero en el hombre de pasiones lo que se produce es que estas pasiones son auto-atribuidas al alma. Por otro lado, están las voluntades que hacen el camino inverso, donde el alma sí toma la iniciativa y es puro agente (1649, p. 155).

En esta línea, en el artículo 2 Descartes afirma que las pasiones pueden ser estudiadas porque nuestra alma tiene un contacto directo con ellas y porque el sujeto que actúa más inmediatamente sobre el alma es el cuerpo (pp. 155-156).

El profundo mecanicismo cartesiano, la metáfora de la máquina, puede leerse en el artículo 6: la muerte es por corrupción (daño) en los órganos que mueven el cuerpo. Por ello en el artículo 5 habla del error de los antiguos de creer que el alma da movimiento y calor, y que la muerte es porque el alma abandona el cuerpo. La imagen que utiliza para pensar el cuerpo vivo y el cuerpo muerto es la de un autómatas como el reloj, en su diferencia cuando funciona y cuando no (pp. 156-157).

En el artículo 7 (pp. 157-158) delinea su propia explicación médica de las pasiones. Tal como en el aparato circulatorio hay sangre, los músculos están irrigados por nervios, ahí es donde ingresan a la argumentación los espíritus animales: aire o viento muy sutil que corre por los nervios y los vasos sanguíneos, es decir, pequeños cuerpos invisibles que están en el cuerpo mecánico. Los espíritus animales son justamente fábulas (hipótesis,

supuestos) con los que Descartes pretende articular las dos *res*. En el cerebro, además, habrá una especie de filtro (poros), donde no pasa toda la sangre sino sólo estos mismos espíritus animales (p. 157). Los espíritus animales, las partes más vivas y sutiles de la sangre, entran en el cerebro como a través de un filtro. Los espíritus también salen de la sustancia del cerebro y van a los nervios y a los músculos y ahí se produce el movimiento.

Pero si el cerebro es igualmente parte de la extensión, entonces ¿Cómo llegan al alma los espíritus animales? A través de una glándula en el cerebro que aparece en los artículos 31 y 32 (p. 168), también planteada como sede del alma. Si bien el alma está unida estrechamente al cuerpo y es prácticamente inseparable de éste, en esta glándula el alma “particularmente” ejerce sus funciones. En ella se producen movimientos de los espíritus (pasión) así como también allí el alma misma puede hacerlos mover (acción), irradiando a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus (p. 169).

Esta glándula es, según el autor, creada por la naturaleza para hacer sentir al alma tal o cual pasión (como el miedo y producir la huida), y de allí todos los efectos fisiológicos que les son concomitantes (p. 170), así que los espíritus son los causantes de las pasiones al llegar a la glándula (p. 166).

En el artículo 17 (p. 163) y del 22 al 25 (pp. 164-165), Descartes empieza a definir a los pensamientos del alma (diferentes de las funciones del cuerpo), que son sólo dos: las acciones del alma (voluntades) o las pasiones del alma en sentido amplio, laxo. Respecto de las voluntades se subdividen en las que terminan en el alma (rezar, pensar, recordar) y las que terminan en el cuerpo (caminar).

¿Y las pasiones en sentido amplio? Descartes las llama “percepciones” que recibe el alma de las cosas que son representadas y también son de dos clases: las causadas por el alma y las causadas por el cuerpo. Las primeras son las percepciones de las propias voluntades, porque cuando queremos algo, además, percibimos que queremos, en este sentido Descartes plantea que estas pasiones-acciones, son una y la misma cosa. Y las segundas, las percepciones causadas por el cuerpo, algunas dependen de los nervios y otras no, a estas últimas las llama “imaginaciones” (p. 164) y no nos detendremos en su examen.

De las percepciones causadas por el cuerpo, aquellas que dependen de los nervios, hay tres tipos: las que se refieren a objetos externos que impresionan a los sentidos (ver, oír), las del cuerpo propio (hambre, sed, dolor, calor, frío) y las que se refieren al alma. Aquí llegamos a la definición precisa de pasión. Los ejemplos que usa son los sentimientos (júbilo, cólera). Todas estas percepciones (cuerpo, exterior y alma) son pasiones en sentido laxo pero en sentido estricto no, sino sólo aquellas que se refieren al alma misma. Entonces define a las pasiones del alma (en sentido estricto) como percepciones, sentimientos o emociones que se refieren a ella misma, motivadas por movimientos de estos espíritus (p. 166). “Percepciones” porque no son voluntades (acciones), “sentimientos” porque son recibidas

en el alma igual que los objetos externos, el alma las siente y “emociones” porque el alma se agita y sacude por ellas (p. 167). Descartes termina esta primera parte anunciando que el alma no puede disponer enteramente de las pasiones (p. 174) por la parte de la emoción que implican (lo que conduce al movimiento y que se impone al pensamiento). Las pasiones no pueden ser suprimidas ni forzadas directamente sino por medio de la representación, ese es todo el poder que tiene el alma frente a ellas y lo retomará en sus últimos dos artículos.

En la segunda parte del tratado, Descartes va a intentar enumerar las pasiones, distinguirlas, investigar las fuentes y causas primeras de cada una. En los artículos 51 y 52 (p. 179) refiere que las pasiones son útiles y su utilidad es disponer al alma para querer cosas y al cuerpo para ejecutar. Todas ellas se encuentran en relación a la consideración de lo bueno y lo malo del objeto, la consideración de si éste trae aparejado utilidad, bienestar o al contrario, un mal (presente o futuro). La función de las pasiones en tanto referidas al cuerpo será entonces conservarlo, hacerlo más perfecto, tender a lo útil y rechazar lo que lo perjudica.

En el artículo 74 (p. 185) aparece la cuestión medible: si las pasiones conservan o fortalecen más de lo necesario a los pensamientos, allí hay un riesgo. Y hablará de lo nocivas que pueden ser estas pasiones (por pervertir el uso de la razón) y de cómo remediarlo (vía reflexión). Lo retoma en el artículo 138: las pasiones no siempre son buenas. Descartes refiere que hay cosas nocivas que nos son indiferentes (no las rechazamos como debiéramos) y cosas buenas que al principio son incómodas (p. 210). Entonces habla del uso de la razón y también de la experiencia. Al final de esta parte sostendrá: “el ejercicio de la virtud es el soberano remedio” (p. 215) fundando una ética propia del autor. Al final, en la tercera parte, Descartes concluye: el alma tiene sus placeres aparte (meramente intelectuales), pero los placeres que son comunes con el cuerpo dependen totalmente de las pasiones y va a hablar de la cordura, el ejercicio de la virtud indicando su “remedio general” (pp. 239-240) frente a las pasiones, basado en la voluntad y la razón.

Podemos, finalmente, enfatizar este lugar que da a la cordura pues la psicología vendrá a albergarse, como hemos mencionado, en este lugar. Para Descartes la ciencia puede y debe ocuparse de las pasiones, son causadas por la *res extensa* como lo más comunicado con el alma y es a ella a quien le pertenecen. Es por las pasiones que el alma puede tener una experiencia cierta de sí misma como sujeto de pasión que, como sitúa Descartes, no es distinto a ser sujeto del pensar.

### 3. Arqueología del sujeto

Alain de Libera (2020) hace una arqueología de este supuesto “nacimiento” del sujeto cartesiano al ubicar que en la filosofía antigua las nociones de sujeto y de agente se excluían. El *hypokeimenon* aristotélico no tiene relación con la actividad sino al contrario con la recepción, la pasividad. Hay varios sentidos

en los que se dice *hypokeimenon*, pero pueden distinguirse tres: materia (*hyle*) determinada por la forma; sustancia (*ousía*) donde devienen accidentes; y finalmente sujeto lógico al que se le atribuyen predicados. De Libera utiliza nociones medievales y reconstruye en estos tres sentidos, al sujeto desdoblado de la antigüedad: sujeto de inherencia (ontológico) y sujeto de atribución (lógico). No adentraremos en esta cuestión que nos llevaría a recorrer las *Categorías* y la *Metafísica*, no obstante es relevante que para de Libera en la antigüedad el sujeto nunca es de acción (p. 60).

En la Edad Media, las expresiones aristotélicas (“decirse de/estar en un sujeto”) son retomadas precisamente por Agustín para sostener que el alma es todo menos un sujeto y el acto o estado psíquico es todo menos un accidente. De esta forma, de Libera sostiene que no puede hablarse de la cuestión del sujeto en Agustín (p.44) dado que no es en lenguaje de la subjetividad que se cumple lo que se llamará la “conversión agustiniana” (p. 41). Amor y conocimiento, para Agustín, no están en la *mens* como en un sujeto y esto porque el alma en Agustín es imagen y vestigio de la Trinidad, y el acto o estado psíquico, por lo tanto, no tiene el modo de ser del accidente aristotélico. En este lenguaje no hay subjetividad entendida aristotélicamente: la conversión no es un accidente de la *mens*, tampoco la memoria, la inteligencia, la voluntad ni, agregamos, las pasiones.

La cuestión del sujeto en cambio, sí puede ser remitida al orden jerárquico de la escolástica (p. 24) desde Pseudo Dionisio Areopagita, donde el sujeto entendido en su aspecto teológico y político se funde en la cuestión del *súbdito*, del sometido, que cae bajo la *mediación* para acceder a Dios.

La conversión agustiniana es retomada por la teología de la mística de Meister Eckhart (p. 42). Si el verbo, Dios, nace en el alma, entonces la conversión agustiniana permite “puentear” la jerarquía dionisiana (p. 25), podemos rechazar todo el universo de mediación que nos separa de Dios. Con el lenguaje de la des apropiación de Meister Eckhart y los místicos, cae la jerarquía. El término clave en Eckhart es la humildad: el hombre, su alma, es capaz de la nada, y por ello puede superar al ángel (a esta capacidad se la llama “sobreangelicidad”). La humildad es una evacuación, un despojo y aniquilación que, accediendo a la nada, eleva al hombre por encima de la jerarquía no sólo celeste, órdenes de los ángeles, sino la de la Iglesia. No sorprende la declaración de estos místicos como heréticos.

Pero volvemos al mismo punto: el hombre sin atributos de la mística es todo menos un sujeto. Para retornar a la cuestión del sujeto tal como la elaboramos con de Libera (2020) necesitamos pasar a un sujeto de imputación, un sujeto moral ligado a la agencia, requerimos pasar de un *qué* a un *quién* y esta es la maniobra conceptual que realiza Descartes en su *Tratado de las pasiones*.

A modo de conclusión y para llegar a la certeza subjetiva cartesiana requerimos de una auto-atribución de predicados en primera persona, un yo-agente, un yo que intuye que es el su-

jeto de sus actos, incluido el acto de pensamiento y el acto de sentimiento (pasiones). Según el autor, la red de tesis necesaria para esta maniobra, no obstante, no se produce por primera vez en Descartes, sino en el siglo XIII (de la mano del modelo atributivista de Olivi del que no nos ocuparemos). Esta identificación de *subjetividad* y *egoidad*, es necesaria para la atribución-imputación de estados psíquicos a un sujeto-*ego*-alma, siendo la atribución e imputación (acusación) dos sentidos del *kategoron* aristotélico.

Finalmente, para de Libera, la subjetividad es darle *subjetividad* al *mens*, precisamente lo que Agustín rechazaba en tanto el alma no era un sujeto. El paso a la subjetividad del alma es el que podemos diagnosticar en Descartes: el alma es sujeto que coincide con el *ego*, en la medida en que el alma se siente ser sujeto de sus actos, sus estados psíquicos como atributos-accidentes. Ello implica una intuición del sujeto como una unidad, sin distinción sujeto pensante o sujeto sintiente. La maniobra cartesiana es la de la intuición de sí mismo como una sustancia, un sujeto principio de sus estados, actos y atributos, ya sean voluntades o pasiones que en su tratado son resumidas bajo el término “pensamiento”.

#### BIBLIOGRAFÍA

- De Libera, A. (2020). *La invención del sujeto moderno*. Buenos Aires: Manantial.
- Descartes, R. (1637). *El discurso del método*. Buenos Aires: Gredos, 2011.
- Descartes, R. (1649). *Tratado de las pasiones del alma*. Madrid: Gredos, 2011.
- Florez Miguel, C. (2011). “Estudio Introductorio” en *Obras completas de Descartes*. Madrid: Gredos, 2011.